

(71) 後書的「後書四書」：謝扶雅

# 「四書道貫書後」的書後

謝扶雅

## 一、「四書」重譯的重要性

陳立夫先生編著「四書道貫」一書（民五五，臺北世界書局經銷）；劉師舜先生英譯題名為「The Confucian Way—A New and Systematic Study of the "Four Books"」（一九七一，臺灣國立政治大學與紐約聖若望大學聯合出版）。浦薛鳳先生閱而善之，撰為「陣著劉譯四書道貫書後」一文，發表於本年二月份刊「傳記文學」（廿二卷二期）。筆者對於陳氏原著及劉譯此書，本欲有所論列，浦氏先我而為，何勝欣忭，而我特別對他最後建議請將譯本「化零為整，返本為原，出版一部四書新譯本」，表示熱烈贊同。我國「四書」自英倫敦會傳道士理雅各（James Legge）英譯以來，已逾一百餘年；雖其間亦有中外若干學人各相部分採譯，然而整個重新修改譯出，則未之見。一部世界名著的逐譯，斷無一成不變之理。新舊約聖經全書，自英人馬禮遜等漢譯，於十九世紀初葉出版以來，迄於今日，不知已重譯改譯了幾多次。因為世界各民

族的文化、語言、和思想，代有變遷，而在最近尤為空前劇烈。理雅各時代的西方思想以及遣詞造句，今日已多不同。否則英語界何必把舊譯聖經一再有 Revised Standard Version 和 New English Bible 的改譯出版呢？

無疑地，今日世界交通便利，各國各族有若比隣。我國固有的精神文化，對世界各民族必可放莫大的貢獻。孫中山先生嘗謂我國的政治哲學和道德哲學為歐美所不逮（見其民族主義第五講）。他心目中顯然特別意味着我「四書」之一的「大學」裡面，有朱子所曾揭示的「三綱領」「八條目」。今日陳立夫氏所排比序次的「四書道貫」即依擬此八條目而成。不過三綱領八條目，畢竟是八九百年前南宋朱熹，只對「大學」一書內容的分析，似未足以概括四書的全貌。所以我們於英譯「四書道貫」之外，還是應該把「四書」來改譯一番，繼理譯本而出版。這意思是：我們要從現下世界文化的觀點，對我儒家的主要經典——四書，就十九世紀中葉理雅各的英譯本，

加以重新斟酌校訂，出版一種新譯本以面世。好在陳立夫氏今在其「道貫」書中，已將四書原文，用了現代白話，並就他科學素養的科學方法，加以疏導解明。劉師舜氏參照各種譯本，精審譯成。兩皆無煩我們吹噓頌贊。不過，智者千慮，必有一失。凡事集思廣益，總比「獨力任此艱鉅」要好一點（註）。

（註）偶一翻閱到「道貫」致知篇第九項七節，排次着論語顏淵篇中棘子成和子貢的對話，作者對後者評論前者關於君子立身之道的一句話，「惜乎夫子（指棘子成）之說君子也」，把「說」字跟「君子」分開，點斷（，）「夫子之說」（見道貫上冊二〇七頁）。這是依朱子集注本的註解。但我覺得此句之「說」乃是以「君子」為資格的一個他動詞。正如陳氏把論語雅也篇裡的「文質彬彬然後君子」緊靠著棘子成對話的前面，可知兩人的話題是「君子」的衡準。傾向

老莊式自然主義派的棘子成主張重質而棄文；子貢則遵依孔子所詔示的君子應當保持文質的均衡和調，而認棘子成的論斷君子為太輕率，是可惜的。

我們今為格外慎重起見，寧願再花一些時間，趁計劃反本還原出版四書新譯本的時候，邀請若干此道專家碩彥，將劉氏譯本再予仔細審閱一過。我曾致函聖若望大學中國文化研究中心薛光前主任，建議遴選吳經熊、方東美、陳榮捷、梅貽寶四君為審閱委員（如蒙不棄，不佞當附驥追陪），敦促於一年之內審閱竣事，逐條箋註意見交還。我之所以推薦上列四君，其故有二（1）四書本身既屬哲學（或中國所謂經學）專門性質，應多請擅長此道的學人為之審訂，尤以熟悉西方哲學派別與思路為必要。（2）鑒於一項專著之審查報告，擔任者往往拖至數年不予繳還，上列四君皆已在退休年齡期間，當容易騰出時候為此一工作效勞。

四書原譯者理雅各為英國宣教師，當富具基督教神學知識，亦應不乏西方哲學常識。所難者，中西民族心理殊不相同，因而對人生及天道的想法和表達法，亦頗互異。理氏當年固然用心學習漢文，但是我們的「國學」浩如煙海，歷代學者的經解注疏之書，亦汗牛充棟。即如周易這一書名，西人通譯作 *Book of Change*。然東漢經儒鄭玄會謂「易有三義：簡易一也，變易二也，不易三也」。英譯只舉其次項「變易」，却遺漏了第一與第三的重要原理。理氏當時誠有一王韜者為助古代中國文理，惜王氏未嘗會通中西哲學

，不諳英文，則隔膜自固其所。理氏將「中庸」書名，依西方亞里士多德倫理學的旨趣，譯作 *The Doctrine of the Mean*。然中庸這一理念，在孔子的構想中，誠然只是無大過亦無不及的 *Moderation*，但時代與思想進展，過了兩三百年中庸作者之手，用舊名詞注入了他自己的新意義，深刻而雄渾地解釋「喜怒哀樂之未發謂之中」，「中也者天下之大本也」這豈是 *Mean or Moderation* 的普通字眼所能描狀的呢？尤其是中國古代冊帙的成書，錯簡誤難，原作者既不止一、二人或處同一時代，甚至有先後彼此矛盾的文句闢入其中。例如老子道德經中，「聖人」一詞，顯然互相抵觸；其書未可視作完全代表道家。所以翻譯古代作品，還須具有考據校勘，所謂「*Textual Criticism*」的精深知識，以免張冠李戴，牛頭不對馬嘴之譏。

中國道統之所以源遠流長，永保鮮活，而不抱殘守闕，蓋由孔子所特創的一種手法所致。這就是，容許把傳統的學名加以重釋（*to reinterpret*），寓創作於傳述之中，所謂舊皮囊裝新酒。孔子說得好，「溫故而知新，可以為師矣」（論語為政篇）。當代德哲耶斯柏（*Karl Jaspers*）用「古學復興」（*Revival of Antiquity*）一語來標題孔子，可謂至當。孔子自稱「好古」，但他絕非復古派或保守主義者。他沿用了一些古昔的老字眼，如「天」，如「道」，如「禮」，如「君子」，却注入時代新要求的意義。這種重新開發的工夫，需者代代相承。奉為家法。所以戰國末年以至秦漢之際的儒者，很多

甚至吸收了論敵方面可採之點，注入於固有儒學之中。泊乎中世，佛教東來，宋明時代的儒者不惜吸入了許多佛學思想，而長成為理學及心學的新儒家。即就初代儒學的孔孟荀三家而論。假如我們視孔子為中道，則孟子為了吸取部分的道家思想，而成為右傾的孔學，荀子為了吸取墨法兩家的某些思想，而成為左傾的孔學。這是研究初代儒家所不可不知的梗概。然而我們還須瞭解儒家之所以為儒家，始終在於以「中」為圭臬。這個「中」的把握，即後來中庸書中所揭出的「舜其大知也歟！……執其兩端，用其中於民」（第六章）。為了「中」是「執其兩端」而折衷以運「用」，所以「中」決不是機械的，呆板的，膠執的，却是彈性的，因時因地因事而通融活用的。這樣，孟子雖視孔子為偏右，却仍保持了孟子那一時代的「中」；荀子也就有荀子時代的「中」。乃至程朱陸王，仍然把握了他們時代的「中」。他們各各折衷於虛無空寂主義與膚淺實利主義之間，保持了他們的中道。孟子一方面「距楊墨」，斥之為「無父無君」的「禽獸」，但另一方面，他「執」了楊墨的「兩端」，而綜合運「用」了楊子的「全我」自尊，與墨家的廣大功利主義。同樣，我們當翻譯學庸時，也要深刻體會學庸作者的時代，而了解其中道的精神。大學是內聖（「明明德」）外王（「作新民」）的綜合均衡；中庸是「自誠明」與「自明誠」（第廿一章）交合的中道。這樣我們便能和陳立夫氏「四書道貫」的「道貫」二字相為共鳴。

關於翻譯方法的問題，筆者也願在此略貢獻

(73) 後書的「後書買道書四」：雅扶謝

見。我大半生與譯事直接有關，尤其在晚年參加歷代基督教名著的譯業，我是特別負責哲理神學那個部分。我們已譯出了三十二卷，都一千數百萬言。這十幾年來的艱苦經驗，固不敢絲毫自詡，但總可供翻譯界的一些參考。過去一向有直譯和意譯兩法，現在我們可以提出另一較大膽的，稱作「傳譯」這個法門。換言之，翻譯要活譯，不要死譯。與其專事斤斤拘泥於原文（當然要顧到對原文忠實），無寧多顧到你所期望讀者就這譯文所能了解的效果。如果譯出一個作品，而讀者茫然不解原文的旨趣，可以說這種譯作是告失敗了。因此今日西方的聖經公會，一反過去忠實原文一字一句的老法，而改採活譯的法子。例如，對熱帶民族從來不知「雪」為何物者，翻譯「雖爾罪顯如硃紅，我必使它變為雪般的白」，便不惜犧牲原文的「雪」字，而用上白糖之類的名詞，用意無非要使那個地域的一般讀者，一見明白「白」的色采是了。

哲學、文學，和比較宗教學裡的一些專辭，除了萬不得已，不得作音譯者而外，應當儘量採取對方讀眾所易了解的語彙或與其相稱的術語。即就同一的國文，我們今日已改用了現代語體來翻譯許多古代文獻，其目的不外乎在使現代的國人懂得我們老祖宗所遺下來的心聲和寶貴教訓，而獲得享用。從前西方曾派遣了許多宣教師來華「傳道」，像利瑪竇、湯若望那班人我們稱之為成功的傳道家，為了他們能用中國人的口氣和意謂來「傳」他們內心所深深服膺的「道」。同樣，我們今日應該把我們自己所深受用的「道」，「傳」達給外國人。我們怎能閉着眼睛，關着門來做傳道工作呢？我們必須先求領略他們的「道」，而利用他們心意中認為寶貴的事物或理念，來比喻，解釋，及表明我們所擁有的「道」。這就是我今所主張的傳譯法。

## II、「吾道一以貫之」的我見

浦薛鳳先生在其著，「四書道貫書後」文中另一重要建議是：我們這番新譯「四書」，必須仿照「擒賊擒王」的手段，首先把捉到儒家之「道」究竟是個什麼，它與老莊道家之道，甚至古今中外任何宗教信仰或應用哲學之道有何異同。浦氏這一提示，真可謂能見其大。炯眼卓識的陳立夫氏，按着「大學之道」的八條目去排次四書內容，而題以「道貫」，顯然感覺到四書全部可用孔子所宣稱的「吾道一以貫之」這句話涵蓋起來。劉師舜氏深會此旨，英譯題名為：「The Confucian Way」（孔子之道）。這恰巧跟我前年翻過的日本「The Christian way」(by Sidney Cave) 區別出來。Cave 作此書於二次世界大戰剛結束之後，涵含着我們基督教之道，是明顯地跟馬克斯之道截然分馳的。他以「恨」，我們以「愛」；他以階級鬭爭，我以一視同仁。當年耶穌曾宣告：「我是道路、真理、生命」（新約、約翰福音十四章六節）。耶穌基督所示範的道路，和我們孔孟的道路確亦不同，但很值得中國人的比較研究。尤其是，我們如欲向西方基督界和英語界「傳」我們的「道」，則對這兩條道路大有觀摩會通的必需。

漢字的「道」，過去中外學人，多數已羅馬拼音而譯為 Tao。亦頗流行於彼土書報之中。這正如我國書文中有梵文音譯的「佛」，「涅槃」「菩提」等詞，已習見而領會，本無多大問題。不過，如筆者上段所論，除在萬不得已時勉用音譯而外，儘可能把原辭尋譯出來。從前拉丁語譯希臘原文新約，例如約翰福音中首節的 logos 一詞，避去音譯而作 verbum，近世歐洲各國又從拉丁此譯而意譯之為 word, verbe 等等，明知對希臘原辭未盡涵蓋，但為一般讀者的方便，求能較比幽晦的音譯為好是了。筆者於四十年前作「道與邏各斯」一文（載廣州嶺南學報），嚴格區分漢字的「道」與希臘 Logos 不同，但四十年後的今日，欣賞新約漢譯家的苦心，而更作「太初有道」一文（載香港崇基學報），贊同他能用「道」字來傳譯希臘原辭。於是我也十分贊賞劉師舜氏對「道貫」英譯這個書題。「Way」寫在英語界，不但雅俗共賞，而且呼應了耶穌基督的明白宣稱。劉氏譯孔子所宣稱的「吾道一以貫之」句中之「道」，特別用了大寫的「Way」尤可見其用意之深。

又浦先生所尋問的孔孟之道，「究竟來源何在，具何性質」？這便決出了「吾道一以貫之」之「道」，雖可英譯為 Way，却究與耶穌所自稱的「道路」不同，而亦與老莊道家之道互異這一深刻問題了。筆者積數十年尋味思索之結果，曾證我國正統哲學為「唯中論」，因而深題「中庸」作者以「從容中道，聖人也」一言加諸孔子。孔子被稱為承先啓後的集大成者。我炎黃文化悠遠，五千年來，孔子（元前五五一—四七九）

適處中站，但他又非如他同時代的老莊等南方玄想窮冥者流，夢想太古為黃金時代。孔子對「文獻不足徵」的遠古傳說，常取存疑態度。史稱孔子刪書「斷自唐虞」；中庸書中亦言「仲尼祖述堯舜，憲章文武」(第三十章)。那麼，堯舜治國平天下，安已安人的方針是什麼呢？論語最後一篇首述：

「堯曰：『咨爾舜，天之歷數在汝躬，四海困窮，允執厥中』。舜亦以命禹」。

這個「允執厥中」，顯然成了堯、舜、禹三朝相傳平治天下的圭臬，而亦與尚書大禹謨篇(「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」)及中庸第六章(「舜其大智也歟……執其兩端，用其中於民」)所記叙者若合符節。商周承前三朝而各因應損益，大概成湯盤庚略偏於實質方面，而文武周公的措施略偏於藝文方面，因而引起孔子「文勝質則史，質勝文則野」「文質彬彬然後君子」(論語雍也篇)的評衡(註)真的，無論治學為人，處世從政，「質」與「文」兩皆必要，只是各不當太過，壓倒另一方，所以孔子說過：「過猶不及」(論語、先進篇)。像棘子成那樣尊重質朴，蔑視儀文的人，便受子貢的指摘而予以糾正(同、顏淵篇)。孔子又曾批評「狂」「狷」兩種類型的人物，而嘆惜前者為「太過」，後者為「不及」(同、子路篇)。所以中庸作者有下列一段追述孔子之言：

「道之不行也我知之矣，智者過之，愚者不及也。道之不明也我知之矣，賢者過之，不肖者不及也」(第四章)。

可知明中道和行中道都是極非易易的事。「中」是因時因地因際遇而做到恰到好處，不偏不倚，隨機調整，永保均衡適合，不趨極端。我曾杜撰英譯之為 dynamic neutralism 或可相當於「中庸」裡「時中」的一詞(第二章)。

(註)而劉師舜氏譯這「質」「文」兩詞，曾酌採前人諸譯，而斷譯之為 'Guts' 'tance' 與 Polish 但似乎不够廣度與深度。愚見擬以 nature 與 Culture 分譯此兩詞，俾作較顯明的對比。

這個「中」的性質，是儒家之道的特徵，而與基督教之道為顯明的分水嶺。基督教之道的特性是 Paradox (我譯之為逆證)，它要從一條矛盾的道路衝出去，用逆反的方式來說明。「你想保全生命，就必喪失生命。為義而喪其生，始得保其生」(俱見四福音)。這種逆證是約略同於老子書中的「上德不德，是以有德」，「無用之用，是謂大用」，但亦有毫厘千里之殊，而為比較中西哲學者所不可不仔細分辨的。孔孟之道具中和性，耶穌之道具矛盾性，老莊之道則是相反相成的一種美調，而無所謂矛盾或中和。基督教特徵的「逆證」躍入了希臘哲學的「辯證」，便爆出來近代西方思想的火花及其錯綜性，確非中國一條鞭式的文化所可比擬。

就儒家之道的內容來說，孔子以仁、孟子以義，這就奠定了國人所通稱的「仁義道德」這一合成詞。仁是什麼？孔子自己下了一個定義：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」(論語雍也篇)。可見「仁」是爾我兼顧內外合一，而

不偏於個人主義或集家主義，亦非側重內在動機或偏向行為結果。東漢訓詁盛行時的鄭玄，注解中庸裡「仁者人也」一句，說「仁，从人从二，相人偶也」。孔子承堯舜所倡導的五倫之教(註)而用「仁」的理念貫通之於父子，君臣，夫婦，兄弟，朋友的相偶之間。所以漢初當局所號令的「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」，是所謂「陽儒陰法」，而實有背乎孔子中和性之仁的學說。那種偏頗的三綱論，終貽後來「禮教吃人」的反感，自非無因。孔孟皆絕不是權威主義者。孟子的「義」更為自由主義張目。「義」字從羊(祥)從我。孟子主「性本善」，故高調個體的「人民」，而置之羣體的「國家」與「君王」之上，所謂「民為貴，社稷次之，君為輕」(孟子盡心下篇)。然孟子往往併稱「仁義」，並非特重小我的個人主義。只因他那時功利之說大行，國家主義之風極盛，故為矯正時弊，不得不發揚人性之善良趨向，而以修養及教化除自利自私。其實孟子之「義」，亦由「執」了放任與統制之「兩端」而折衷以致。故曰「義者宜也」。

(註)五倫之教殆即堯舜時代的「允執厥中」。五倫的關係是對等的，交互的，非一方絕對權威的。父子同立於「父子有親」之上，而父子以慈，子待父以孝。君臣並立於「君臣有義」之上，而「君視臣以禮，臣事君以忠」。夫婦、長幼、朋友亦然。自堯舜追溯而上至史前傳說時代的所謂三皇五帝，他們的「允執厥中」，殆由鑒於陰陽牝牡之交互相濟，而悟生命的根原。後來易經裡「伏

羲之王天下，仰觀象於天，俯察物於地，……近取諸身，遠取於物，於是始作八卦，「天地之大德曰生」，「生生不已之謂易」，蓋用理想化的筆法，描敘傳說部落時代的思想與活動。原始民族中的聰明酋長，當能用石子刻劃一一兩個符號，來表出男女牝牡交配在社會生活上的重要性。而這應是中道的最初來源。

當日孔子特呼曾子而告以「吾道一以貫之」，曾子即能翕應而闡釋之為「夫子之道，忠恕而已矣」（論語、里仁篇）。真的，「忠」即是夫子自己所下「仁」的定義中之「立己，達己」「恕」即是「立人，達人」。宋儒特宗思孟學派，從內我心性立場，來把它推釋為「盡己之謂忠，推己之謂恕」（見朱註本章）。宋儒又深刻化「仁心」為「天心」，為「渾然與物同體」；同時更強調孟子之「反身而誠」，與中庸裡的「自誠明謂之性，自明誠謂之教」。新儒家之所以異於初代儒家，在於「道」之內容，已深刻化為「性理」，為「良知」，然他們所取的仍是「重釋」的方法，而這方法學的特點則是「時中」。

最後我願建議，如果出版「四書」新譯本，最好把朱熹所排次的先學府，後論語調轉過來，由論語開始，而孟子，而大學殿以中庸。論語主要記述孔子的言行，宛如新約聖經中的「共同福音」；孟子相稱於聖保羅的書信；大學有似彼得兩書；中庸富具神秘的氣息，足與約翰福音及其書信相比。我無意附會四書於新約，不過，就時代與思路的進展，應以論孟學府的排序為合宜。學府之中誠或含有曾子，子思所述孔子的教語，而各抒他們的心得，但通篇的編整就緒，應遲在戰國末年以至秦漢之際。因為這兩篇的文體和思想表達，非在孟子之後至少百年以上不可。漢初戴勝才把它們蒐集而編入於小戴禮記之中。然禮記今本四十九篇，的確惟有這兩篇足以代表初代儒家的思想極致。讀書淵博的朱晦庵，特別拿它們從禮記抽出來，與論語孟子輯為「四書」，影響力直至今日，這非有大眼光和大手筆不辦。論四書的風格：論語是最平易的，學者自宜先讀。孟子是閑肆的，大學是莊重的，中庸則是甚深而神秘的。我之所以提議改為排次，首論語，而孟子，而大學，殿以中庸，其理即在乎此。

民六二、癸丑清明於美東康芬村

王雲五主編

宋元明善本叢書十種

一、武經七書	宋何去非校七種	精裝 一〇〇冊 平裝 二八三冊	一〇〇冊 八〇、〇〇〇元
二、濟生拔粹	元杜思敬輯一八種	精裝 二冊 平裝 三冊	一〇〇元 八〇元
三、夷門廣牘	明萬曆周履靖輯刊一〇七種	精裝 一〇七冊 平裝 一六八冊	一〇〇元 二六〇元
四、子彙	明萬曆周子義等輯刊二四種	精裝 四八冊 平裝 一二冊	一〇〇元 二八〇元
五、今獻彙言	明高鳴鳳輯刊三九種	精裝 五冊 平裝 一二冊	五〇〇元 四〇〇元
六、百陵學山	明隆慶王文祿輯刊一〇〇種	精裝 四冊 平裝 一〇〇冊	四〇〇元 三二〇元
七、古今逸史	明吳瑄校刊四二種	精裝 六冊 平裝 一四冊	六〇〇元 四八〇元
八、兩京遺編	明萬曆胡維新輯刊一二種	精裝 二〇冊 平裝 五六冊	二〇〇元 一〇〇元
九、歷代小史	明李杲輯刊一〇六種	精裝 八冊 平裝 二二冊	八〇〇元 六四〇元
十、紀錄彙編	明萬曆沈節甫輯陳于廷刊一二三種	精裝 二二冊 平裝 七六冊	二〇〇元 九六〇元